

# Die Täuferkirchen des 16. Jahrhunderts in der Schweiz und in Münster – ein Vergleich

von MARTIN HAAS

## I

Das Bild des münsterischen und des zürcherischen Täuferniums war im Laufe der vergangenen vierhundert Jahre starken Schwankungen ausgesetzt. Die Tendenzen zum Kommunismus, die Vielweiberei und die verzückten Visionen der Propheten brachten die *münsterische* Richtung schon unter den Zeitgenossen in üblen Verruf. Dabei wurde ihr die Vielweiberei wohl am stärksten angelastet. Die weitverbreitete Abneigung machten sich damals verschiedene Behörden rasch zunutze, um auch die Verfolgung jener Täufer zu rechtfertigen, die ihnen im eigenen Gebiet eben zu schaffen machten. Bern zum Beispiel hob stolz hervor, im Falle Münster sehe man, in welche Richtung die üblen Anlagen des Täuferniums treiben würden, wenn man ihnen nicht rechtzeitig einen Riegel schöbe<sup>1</sup>. So wurde in den Augen der Untertanen die einheimische Richtung mit jener Münsters ganz selbstverständlich gleichgesetzt. Damit war für lange Zeit die Schablone geschaffen, in die man das gesamte Täufernium fortan gerne preßte: die münsterischen Verhältnisse. Noch im 19. Jahrhundert lassen sich mühelos Darstellungen finden, die ganz diesem Leitbild folgen; so etwa Melchior Schuler und – auf ganz anderer Ebene – Gottfried Keller, der in seiner Ursula Propheten mit Visionen auftreten ließ – Fälle, die sich im zürcherischen Täufernium quellenmäßig nicht belegen lassen, wohl aber für Münster bezeichnend waren.

Andrerseits aber war es schon den Zeitgenossen bewußt, daß doch nicht alles Täufernium einfach mit Münster gleichgesetzt werden dürfe<sup>2</sup>. Vor allem die verschiedenen täuferischen Kirchen selbst unterschieden sich bewußt voneinander, und zum Teil bekämpften sie sich. In Mitteldeutschland kam es ebenso zu Trennungen wie in Württemberg, wo die schweizerischen und die mährischen Brüder in der Mission besonders hart aneinander gerieten. Daß sie nicht zusammen aßen und sich nicht grüßten, waren im Brauchtum jener Zeit harte Formen sozialer Ab-

<sup>1</sup> Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 9. Vgl. auch Gerhard Zschäbitz, Zur mittel-deutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, Berlin 1958, S. 144 (zitiert: Zschäbitz). Zschäbitz zeigt, daß sich die Ereignisse in Münster auf die Haltung der Obrigkeit in Mitteldeutschland auswirkte.

<sup>2</sup> Vgl. die Aussage von Klopriß, gedruckt bei Joseph Niesert, Urkunden zur Geschichte der Wiedertäufer in Münster, Bd. 1, Coesfeld 1826, S. 128 (zitiert: Niesert I).

grenzung<sup>3</sup>. Die Schweizer Brüder zogen auch gegen Münster eine scharfe Trennlinie. Wie sie beteuerten, hätten sie Melchior Hoffmann, den geistigen Begründer der münsterischen Richtung, wohl gehört, doch betrachteten sie ihn nicht als einen Bruder<sup>4</sup>. Für sie stand er also abseits vom Weg der Gerechten<sup>5</sup>. Obgleich die Obrigkeit aus Gründen der Propaganda an den skizzierten Verallgemeinerungen festhielt, blieben ihr solche Aufsplitterungen nicht verborgen<sup>6</sup>, und sie gelangte zu zahlreichen Differenzierungen. 1556 hielt der Speyerer Gesandte am Reichstag verschiedene Zweige des Täuferturns fest, darunter die Schwenckfeldiani, die Monasterienses, die Huterani, die Stäblarii, die Schwerterii, die Osterlicii und die Helvetii. Die Kenntnisse über das Täuferturn waren schon recht konkret. Dazu trug 1560 auch Bullinger mit seinem Hauptwerk über das Täuferturn bei.

Solche Bestrebungen, innerhalb des Täuferturns zu differenzieren, kamen also von den Täufern selbst und fanden auch in der modernen Forschung ihre Fortsetzung. Das Interesse konzentrierte sich vorerst auf die Schweizer Brüder, die man von den polemischen Schablonen zu befreien und auf ihre quellenmäßig faßbaren Selbstzeugnisse des 16. Jahrhunderts zu reduzieren suchte. Der Vorgang ist zu bekannt, als daß ich ihn hier rekapitulieren müßte. Nur einige Züge dieses neuen Bildes seien herausgegriffen: Die pazifistische evangelische Freikirche, welche in ihren Reihen nur biblisch strenges Leben im Sinne der Nachfolge Christi dulden wollte, deren Merkmal ferner das Leiden und die Verfolgung in dieser Welt war. Eid, Fluchen, weltliche Herrschaft waren in dieser Gemeinde undenkbar. Neben den Glauben an die Erlösung gehörten also die Werke als Früchte dieses Glaubens. Dabei dachten die Täufer weniger an ein individuelles Werk als an die Verherrlichung Christi durch das fromme

---

<sup>3</sup> Zschäbitz, S. 145. Claus-Peter Clasen, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften; Ausbreitung, Soziologie, Geisteswelt*, Stuttgart 1965, S. 68. Die Münsterer waren auch nicht maßvoller bei der Beurteilung anderer Richtungen; auch sie sprachen ihnen jede Seligkeit ab. Vgl. *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, Bd. 27, Münster 1867, S. 259 (zitiert: ZGA).

<sup>4</sup> Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 59.

<sup>5</sup> Vgl. auch die Haltung der Berner Täufer gegenüber einem gewissen Gorius. Staatsarchiv Bern, 80bis, S. 101.

<sup>6</sup> Im Zofinger Gespräch spielten die Prädikanten die verschiedenen Richtungen gegeneinander aus: Handlung oder Acta gehaltener Disputation und Gespräch zu Zoffingen, Zürich 1532, S. 103, 119 (zitiert: Zofinger Gespräch 1532). Die Prädikanten gaben vertraulich durchaus zu, daß sie die Berner von den Appenzeller Täufern (wo zeitweise eine Sonderrichtung vorherrschte) zu unterscheiden wüßten. Vgl. dazu auch Heinold Fast, *Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell*, in: Zwingliana, Bd. 11, Heft 4, Zürich 1960, S. 223 ff.

Leben und das Leiden der *ganzen Gemeinde*. Diese bestärkte sich in dieser Haltung bei der Verkündigung des Wortes und ganz besonders beim Abendmahl. Wer rückfällig wurde und gegen die Gebote verstoßen hatte, der wurde nach vorheriger Mahnung von der ganzen Gemeinde durch den Bann ausgeschlossen. Natürlich stützte man sich auf Matth. 18 und 1. Kor. 5. Vor dem Abendmahl wurde der Schuldige ausgerufen. Nur nach Besserung und Reue fand er wieder Aufnahme. Sonst blieb er draußen und war wahrscheinlich für alle Ewigkeit verdammt. Hier, bei Aufnahme und Ausschluß, zeigte sich die scharfe Trennung zwischen Kirche und Welt. An Merkmalen dieser Gemeinde ist noch zu erwähnen, daß die Pfarrer in freiem Liebesgebot durch die Gemeinde unterhalten wurden; Pfründen gab es nicht. Von den Vorstehern wurde verlangt, daß ihre Lebensweise ganz besonders als Vorbild diene. Kommunismus gab es höchstens im Sinne der Nächstenliebe. Jeder hatte sein Gut nur von Gott, und damit dem Nächsten zu helfen, wenn er in Not geriete. Privateigentum war im übrigen aber selbstverständlich.

Diese Skizze ist unvollständig, und namentlich gab es auch innerhalb der Schweizer Brüder verschiedene Richtungen, die jetzt nicht im einzelnen zu erörtern sind. Es geht ja vor allem um den Vergleich mit Münster, dessen Kirchenverständnis sich allerdings drastisch vom eben Geschilderten abhob. Der Kontrast bleibt, auch wenn man alle traditionellen Schablonen abbaut<sup>7</sup>.

Ein wesentliches Merkmal des münsterischen Täufern ist sein Spiritualismus. Dieser war aber schon bei Melchior Hoffmann begründet, der forderte, daß sich Schrift, direkte Erleuchtung durch den Geist und Vision gegenseitig ergänzten. Mit Hilfe des Heiligen Geistes wurde so Bibelauslegung immer auch Prophetie, Wahrsagung also über den bevorstehenden Einbruch Christi in diese Welt. Damit blinkt schon das apokalyptische Moment auf, das nun auf Grund von Off. 7 und 20 zu einem

---

<sup>7</sup> Die Unterschiede des Kirchenverständnisses sind besonders herausgearbeitet worden von Heinhold Fast, Variationen des Kirchenbegriffs bei den Täufern, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 27. Jg., Weierhof 1970, S. 5–18. Natürlich ist es unmöglich, in diesem Rahmen die Literatur anzuführen, welche das Bild der münsterischen Täufer von der zeitgenössischen Polemik befreit hat. Besonders zu erwähnen sind: C. A. Cornelius, *Geschichte des Münsterischen Aufbruchs*, 2 Bde., Leipzig 1855–1860. Robert Stupperich, *Das Münsterische Täufern*, Münster 1958. Peter Kawerau, *Melchior Hoffmann als religiöser Denker*, Haarlem 1954. Von den bedeutenden und quellen nahen Untersuchungen von Karl-Heinz Kirchhoff sei hier erwähnt: *Die Täufer im Münsterland, Verbreitung und Verfolgung des Täufern im Stift Münster 1533–1550*, in: *Westfälische Zeitschrift*, Bd. 113, Münster 1963, S. 1–109. Auf weitere Publikationen dieses Autors wird jeweils an entsprechender Stelle im Text hingewiesen.

prägnanten Kirchenverständnis ausgebaut wurde. Die Welt befand sich nach Überzeugung der münsterischen unmittelbar vor dem Aufbrechen des siebenten Siegels. 144000 Gläubige wurden mit dem Zeichen versehen; aus allen Völkern und Nationen werden sich die Erlösten zusammensetzen. In Münster werden sie sichtbar; sie fallen durch die Heiligkeit ihres Lebens auf. Sogleich wird Christus das tausendjährige Reich heraufführen und den Satan bezwingen. Und nur wer zu dieser auserwählten Gemeinde gehörte, durfte erwarten, zum Reiche Christi gerechnet zu werden. Der Beitritt zu dieser unbedingten Heilsgemeinschaft wurde durch die Taufe vollzogen. Wehe dem, der den Grundsätzen nicht treu bleiben konnte, zu denen er sich bei dem Willensakt der Taufe bekannt hatte. Er verfiel dem Fleisch und schied aus der Heilsgemeinschaft aus. Am Jüngsten Tag gehörte er zu jenen Ungläubigen, die in einen Feuersee geworfen werden. Und man hielt es für besser, daß man ihn nicht bloß aus der Gemeinde ausstieß. Da er ohnehin dem Teufel verfallen war, konnte er auch mit dem Schwerte gerichtet werden.

Diese Skizze des münsterischen Gemeindeverständnisses hat wenig gemein mit der Beschreibung der schweizerischen Täufer. Die Diskrepanz wird noch vergrößert, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sich die Schweizer Brüder vor allem auf das Neue Testament abstützten und das Alte nur anerkannten, soweit es durch das Neue bestätigt wurde. Mit der Apokalypse argumentierte man so gut wie nie. Die Münsterer dagegen beriefen sich mit Vorliebe auf das Alte Testament; das gab für sie *eine* Rechtfertigung der Vielweiberei und der Einsetzung ihres Königtums.

Angesichts solcher Vorstellungen beschränkte sich die Forschung mit Vorliebe darauf, die geistige und politische Verwirrung des münsterischen Reiches zu schildern<sup>8</sup>, es als extremen Sonderfall zu verstehen, der mit dem übrigen Täuferum nichts gemein hatte. Diese Haltung wurde noch dadurch verstärkt, daß die heutigen Mennoniten im schweizerischen Täuferum den eigentlichen Kern der ganzen Täuferbewegung sahen. An diesem Vorbild werden von ihnen alle Strömungen gemessen und als mehr oder minder gravierende Abirrungen gebrandmarkt<sup>9</sup>.

Um so mehr staunte man, als Frank J.Wray feststellte<sup>10</sup>, daß der oberdeutsche Täuferführer Pilgram Marbeck eine bemerkenswerte Vor-

---

<sup>8</sup> Zum Beispiel J.O.Plaßmann, Geschichte der Stadt Münster in Westfalen von den ältesten Anfängen bis zur Gegenwart, Münster 1925.

<sup>9</sup> Die Trennung, die Ernst Troeltsch typologisch gemacht hatte, wurde von vielen neueren Forschern immer strenger formuliert. Modifiziert wurde sie jedoch z.B. von Heinold Fast, Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. XII ff.

<sup>10</sup> Frank D.Wray, The «Vermanung» of 1542 and Rothmanns «Bekenntnisse», in: Archiv für Reformationsgeschichte, Bd.47, 1956, S.243–251. Heinold Fast, Be-

lage für seine 1542 erschienene «Vermanung» benützt hatte: Berndt Rothmanns Schrift von der Taufe und vom Nachtmahl. Nun war Rothmann aber der maßgebende Theologe des münsterischen Täuferreiches. Er hatte für alles die Rechtfertigung geliefert. Daraus läßt sich schließen, daß zumindest mehrere Einzelgedanken des münsterischen Täufertums auch von den Täufern in Oberdeutschland übernommen werden konnten. Auch wenn Marbeck nicht zu den Schweizer Brüdern gehörte, so stand er ihnen doch verhältnismäßig nahe. War der Unterschied zwischen Münster und der Schweiz also doch nicht so groß, wie man angenommen hatte? Man fühlt sich unwillkürlich an die zeitgenössische Mitteilung erinnert, Berndt Rothmann habe 1531 eine Reise nach Süddeutschland und in die Schweiz unternommen, in jene Städte also, «in quibus Zwinglianismus floret<sup>11</sup>». Tatsächlich übernahm Rothmann Zwinglis Abendmahlslehre. Hatte er sich damals auch vom *schweizerischen* Täufertum anregen lassen? Jedenfalls trat Rothmann seit 1533, im Verein mit den ihn unterstützenden Wassenberger Prädikanten, als Verfechter der Bekenntnistaufe hervor<sup>12</sup>. Die entsprechenden Schriften wiesen anfänglich unverkennbar Parallelen zu Gedankengängen schweizerischer Täufer auf.

Das regte die neuere Forschung an. Blanke hatte sich zum Teil schon in diesem Sinne mit Münster befaßt, als ihn vor allem Münsters Kommunismus beschäftigte<sup>13</sup>. Robert Stupperich wies darauf hin, daß Straßburg vor allem ein Umschlagplatz von täuferischem Ideengut war<sup>14</sup>; daß dort sich schweizerische und melchioritische Richtungen beeinflussen konnten, und Heinold Fast untersuchte, allerdings vor allem vom Dogmatischen her, den Kirchenbegriff münsterischer und schweizerischer Täufer.

Auch unsere Arbeit will einen Beitrag zu diesen Vergleichen leisten. Hier geht es jedoch nicht darum, bei diesem Vergleich mit dogmatischen Fragen zu beginnen; denn wie die kurze Skizze des Kirchenbegriffes zeigte, würden wir dabei – trotz den Beobachtungen von Wray – vor allem auf vielfältige Unterschiede stoßen. So geht denn diese Arbeit vielmehr von der äußeren historischen Erscheinung der Täufergemeinden aus, untersucht ihre innere Organisation und ihre Bräuche, studiert ihr

---

merkungen zur Taufanschauung der Täufer, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Bd. 57, 1966, S. 13 ff.

<sup>11</sup> Hermann Hamelmann, Geschichtliche Werke, Bd. 2, hg. von Klemens Löffler, Münster 1913, S. 9.

<sup>12</sup> Vgl. Bernhard Rothmann, Die Schriften (Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner I), bearbeitet von Robert Stupperich, Münster 1970, S. 94 ff.

<sup>13</sup> Fritz Blanke, Das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534/35, in: Archiv für Reformationsgeschichte 1940, Bd. 37, S. 20 ff.

<sup>14</sup> Zu den Arbeiten von Fast und Stupperich vgl. Anm. 7.

Verhalten zur Umwelt der Andersgläubigen<sup>14a</sup>. Von diesen *äußeren Phänomenen* her soll es zum Vergleich der täuferischen Richtungen kommen. Dabei mögen durchaus andere Akzente entstehen als bei Lehre und Kirchenbegriff. So suchen wir nach gemeinsamen Aspekten und hoffen, irgendwo einen äußeren Nenner für diese beiden so verschiedenartigen täuferischen Richtungen zu finden. Das mag dann erlauben, anstelle der heute eher aufsplitternden Analysen die Richtungen des Täufertums besser als *Gesamtströmung* in die Reformationszeit einzuordnen.

Nach den vorher skizzierten Unterschieden des Kirchenbegriffes könnte es scheinen, solche Vergleiche, die nur von den äußeren Phänomenen her kämen, seien an den Haaren herbeigezogen und gingen am eigentlichen Gehalt der beiden Richtungen vorbei. Diesem Einwand muß kurz begegnet werden: Der Bischof von Münster kennzeichnete das münsterische Täufertum in einem Brief an den Papst unter anderem folgendermaßen<sup>15</sup>: «Sie führten mit *fortschreitender Zeit* viele andere Irrtümer ein, die sie anfänglich nicht gewagt hatten, offen vorzutragen. Vorerst, als diese Sekte [in Münster] aufstieg, zeigte sie einen Anschein von Unschuld; dadurch drängten sich die frevlerischen und verbrecherischen Urheber dem einfachen Volke leicht auf.» Dieser Text ist in einer von vielen Belegen, daß die täuferische Bewegung in Münster nicht einheitlich verlief; sie unterschied sich deutlich in den Früh- und Spätformen<sup>16</sup>. In den Grundzügen hat man sich diese Entwicklung folgendermaßen vorzustellen: Rothmann griff 1533 unmißverständlich die Kindertaufe an, und als es darüber zu einer Disputation mit den lutherischen Theologen in der Stadt kam, zeigte er sich bereits in allen Argumenten beschlagen und bot seinen Gegnern mit Leichtigkeit die Stirn. Die Auseinandersetzung ließe sich auf Schritt und Tritt mit einem schweizerischen Täufergespräch vergleichen. Die Argumente waren weitgehend die gleichen. Als dann die ersten Sendboten des Jan Mathys aus Holland kamen, brachten diese zwar zugleich melchioritische Einflüsse, doch gilt es zu bedenken, daß Melchior Hoffmann, der damals in Straßburg ge-

<sup>14a</sup> Zur Methode vgl. meinen Aufsatz: Täufertum und Volkskirche – Faktoren der Trennung, in: *Zwingliana*, Bd. 13, Heft 4, Zürich 1970, bes. S. 271 ff.

<sup>15</sup> Niesert I, S. 83.

<sup>16</sup> Vgl. dazu W.J. Kühler, *Geschiedenis Nederlandsche doopgezinden in de zestiende eeuw*, Haarlem 1933. Kontrovers: John Horsch, Is Dr. Kuehlers conception of early dutch anapaptisme historically sound?, in: *Menn. Quart. Rev.*, Bd. 7, Goshen 1933, S. 48–60. Daß das Täufertum in Münster verschiedene Stadien durchmachte und erst in seiner letzten Phase auf den Weg der Gewalt geriet, wird in der neuesten Forschung vor allem durch Karl-Heinz Kirchhoff hervorgehoben: Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Münster 1534?, in: *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte*, Bd. 55/56, Bethel 1962/63, S. 7–21.

fangen lag, keineswegs die Gewalt verkündete. Vielmehr werde *Gott* die Rache beim Anbruch des Neuen Reiches über die Ungläubigen führen. Die auserwählte Gemeinde aber werde ohne Waffengewalt überleben. Zwar wurde mit solchen neu zuströmenden Ideen das ursprüngliche Taufverständnis Rothmanns mit apokalyptischen Gedanken überwuchert, die Gemeinschaft aber war immer noch friedlich. Damals schickte man Boten aus, welche überall für Münster werben sollten. Nur hier werde man beim kommenden Gericht überleben. Es bestand damals durchaus eine täuferische Freikirche neben der lutherischen Mehrheit in der Stadt. Auch Jan Bokelson änderte daran nichts, als er am 6. Januar 1534 in die etwa 1400 getaufte Glieder umfassende Gemeinde kam. Die Lutheraner der Stadt hatten denn auch keine Angst vor den Täufern. Sie empfanden sie vielleicht als frevlerische Gruppe, unangenehm aber wurden sie ihnen erst, als der Bischof dieser ketzerischen Täufergruppe wegen zu einer Belagerung der Stadt ansetzte. Um *dem Krieg* zu entgehen, entschlossen sich sogleich viele Nicht-Täufer zur Flucht aus der Stadt. Ihre Familien ließen viele zurück, damit ihr Besitz während der Abwesenheit nicht jedwelmchem Zugriff ausgesetzt war. Bis zum 22. Februar 1534 konnte jedermann ungehindert die Stadt verlassen. Dieser opportunistische Exodus stärkte aber die täuferische Partei. Diese erhielt sogar noch Zuzug aus dem ganzen westfälisch/niederrheinisch/holländischen Gebiet; denn die wahren Christen strömten nun zusammen, um sich vor dem Untergang zu retten. Die Neubestellung des Rates wurde ohnehin fällig, und entsprechend den vorangegangenen Veränderungen überwogen die Täufer. Diese Verlagerung aber beunruhigte den Bischof nun erst recht. Er sah in der Stadt eine potentielle Heimat unruhiger und auflüpfiger Elemente – so wurden die Täufer gemeinhin taxiert – und deshalb entschloß er sich zum wohlvorbereiteten Krieg. Am 23. Februar ernannte er die Feldhauptleute. Nun standen die Täufer vor der Entscheidungsfrage, ob sie die christlichen Leiden passiv oder mit dem Schwert in der Hand erdulden wollten. Man wählte aus schwer zu durchschauenden Motiven heraus den Kampf und suchte die Ungläubigen innerhalb und außerhalb der Mauern zu unterwerfen oder zu vernichten. Sicher hatte der am 24. Februar eingetroffene Jan Mathys an diesem Entscheid mitgewirkt; denn schon früher hatte er die Täufer zu Amsterdam zur Gewalt aufgerufen<sup>17</sup>. Weil es aber eine starke Opposition gab, die es ablehnte, als Gläubige über Ungläubige innerhalb der eigenen Mauern zu herrschen und so eine herrschende Obrigkeit zu werden, trieb

---

<sup>17</sup> Auch andere Täufer billigten ihren Gemeinden das Schwert zu, so waren z. B. die «Schwertler» in Mähren von Balthasar Hubmaier beeinflusst.

Jan Mathys viele Lutheraner am 27. Februar mit Gewalt aus der Stadt, und wer es vorzog drinzubleiben, wurde zur Taufe gezwungen. Von da an nahmen die Dinge ihren bekannten Gang: Jan Mathys kam im Kampfe um und Jan von Leyden (Bockelsson) riß die Macht an sich. Später wurde er König und bildete einen aufwendigen Hofstaat; Vielweiberei und Kommunismus kamen dazu.

Die deutlichen Wandlungen des Täuferturns in Münster ermuntern dazu, den geplanten Vergleich zu wagen. Vor allem in der Frühzeit dürften die Parallelen besonders deutlich sein, und vielleicht bildeten sich anfänglich gewisse Bräuche, die sich auch durch das spätere Täuferreich hindurch hielten.

## II

Wenn wir einige Erscheinungsformen der täuferischen Gemeinde herausgreifen, wie sie sich im Alltag zeigten, so versteht es sich, daß vorerst die bekanntesten Fälle herangezogen werden müssen: den *Kommunismus*<sup>18</sup>, die Vielweiberei, die Sozialstruktur und die Obrigkeit.

Wucher und Renten wurden abgelehnt<sup>19</sup>. Wer sich nicht daran hielt, den ließ man in Münster gar nicht zur Taufe zu; denn er war kein rechter Christ. Genau die gleichen Feststellungen machten auch die schweizerischen Täufer. Nur ein Ungläubiger, so sagten sie, nehme Zinsen; denn solches hätte bei ihnen, die sie nach der Ordnung Christi lebten, keinen Raum<sup>20</sup>. Man ließ dem Mitchristen höchstens aus Nächstenliebe, und nur wenn der andere freiwillig vom Geliehenen zurückgeben wollte, durfte man es annehmen. Beabsichtigter Zins und Schuldeintreibung aber waren vom Teufel. Vorbild waren Apg. 2 und 4.

Es wurde schon versucht, diese Haltung mindestens für Münster aus der konkreten wirtschaftlichen Situation jener Zeit herzuleiten. Der wirtschaftliche Niedergang der Stadt sei um die Jahrhundertwende

---

<sup>18</sup> Zum münsterischen Kommunismus vgl. u. a. Hans Ritschl, *Die Kommune der Wiedertäufer in Münster*, Bonn und Leipzig 1923, S. 28 ff. Neben den in Anm. 13 zitierten Aufsatz von Fritz Blanke vor allem auch Otthein Rammstedt, *Sekte und soziale Bewegung, Soziologische Analyse der Täufer in Münster, Köln und Opladen* 1966, S. 87–94. Dort auch die weitere Literatur. Den von mir entwickelten Ansichten kommt nahe: Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism, Origin, Spread, Life and Thought (1450–1600)*, The Hague 1968, vor allem S. 141.

<sup>19</sup> Niesert I, S. 164.

<sup>20</sup> Ein christenlich gespräch gehalten zu Bernn zwischen den predicanten und Hansen Pfyser Meyer von Arouw, den eyd, oberkeyt und andere widertöufferische artickel betreffende. Anno MDXXXI an dem 19. tag aprilis [verfaßt von Jacob Othier und Eberhard von Rümlang], Zürich 1531, Bl. A<sub>3</sub>, B<sub>6</sub> ff. Pfistermeyer stützte sich vor allem auf Ez. 18, 13; Ps. 15, 5; 5. Mos. 23, 19 f.; Luk. 6, 34.



herum offensichtlich gewesen; die verschuldeten Handwerker seien dem harten Zugriff der Geldverleiher ausgesetzt gewesen. Vor solchen ortsgebundenen wirtschaftlichen Motivationen aber ist Vorsicht geboten; denn in der Schweiz läßt sich eine ähnliche zinsfeindliche Stimme unter den Täufern ermitteln, die sich auf die wirtschaftliche Situation abstützt. Pfistermeyer sagte in seinem Berner Verhör, er unterscheide zwischen Boden- und Geldzins, und fügte dann an, wer Boden geliehen bekomme, habe einen Nutzen davon. In diesem Falle Zins zu entrichten, sei verständlich. Vom geliehenen Geld jedoch habe man überhaupt keinen Vorteil<sup>21</sup>. Dies ist eine für die agrarische Welt typische Denkweise; denn man stand dem Kapital völlig ratlos gegenüber. Lokal verwurzelte Erklärungen für dieses Verhalten sind deshalb kaum tragfähig genug.

Man war sich in beiden täuferischen Richtungen einig, daß man von Getauften keine Zinsen nehmen dürfe. In der Schweiz jedoch scheint es statthaft gewesen zu sein, sich von Ungetauften Zins und Kapital zurückzahlen zu lassen<sup>21a</sup>. Es stellte sich ferner die Frage, ob der Christ dem Ungetauften Geliehenes zurückerstatten solle. Die Schweizer bejahten dies kategorisch, während in Münster alle Pfand- und Schuldbriefe verbrannt wurden<sup>22</sup>. Dabei ist allerdings möglich, daß diese Freudenfeuer nur die Schuldfrage innerhalb der Täufergemeinde regeln sollten. Die Schuldverpflichtung der Täufer gegenüber der Außenwelt scheint nämlich die Gemeinde insgesamt übernommen zu haben. Jedenfalls begründeten es die Führer mit der Schuldverpflichtung gegen außen, als sie im Innern alles Geld einzogen und auf dem Rathause thesaurierten<sup>23</sup>. So ist es nicht ausgeschlossen, daß man sich in Münster wie in der Schweiz einig darüber war, daß man die Schulden bezahlen mußte, die man bei Personen außerhalb der Gemeinde eingegangen war.

Daß der Besizende abgeben solle an den Unbemittelten, scheint auch in Münster auf der Basis der Freiwilligkeit geplant worden zu sein<sup>24</sup>. Man wurde in der Predigt dazu aufgefordert, Kleider, Betten und was man sonst über den Hausgebrauch hinaus besitze, an einen Sammelort zu bringen. Dort könne man es den Armen zuteilen, also eine großzügige

---

<sup>21</sup> Gespräch mit Pfistermeyer, Bl. C<sub>5</sub>.

<sup>21a</sup> Vgl. Quellenzitat Anm. 26.

<sup>22</sup> ZGA, Bd. 17, 1856, S. 240f. Kerssenbroch, *Anabaptistici furoris Monasterium inclitum. Westfaliae metropolis evertentis historica narratio* (Geschichtsquellen des Bistums Münster, Bd. 5/6), Münster 1899–1900, S. 544 (zitiert: Kerssenbroch).

<sup>23</sup> Kerssenbroch, S. 562.

<sup>24</sup> ZGA, Bd. 17, 1856, S. 242. Niesert I, S. 161. Chronik des Meisters Gresbeck, in: *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, hg. von C. A. Cornelius, Münster 1853, S. 175 (zitiert: Gresbeck).

freiwillige Armenspende, die selbstverständlich mit dem christlichen Liebesgebot motiviert wurde<sup>25</sup>. Es gibt keine Anzeichen, daß die schweizerischen Täufer die Armenpflege anders verstanden hätten. Jeder teilte mit dem andern, solange er hatte. Die Behauptung Pfistermeyers, kein Christ nütze seinen lieben Mitmenschen aus, sondern gehe ihn bloß dann um Gaben an, wenn er wirklich Not leide, scheint allerdings auch in der schweizerischen Täufergemeinde durchbrochen worden zu sein. Der Druck der ärmeren Glieder auf die Vermöglichen war in der Schweiz wie in Münster zeitweise groß. In der Schweiz sind zwei Beispiele bekannt, wo Besitzende bedrängt wurden, sie möchten ihr Haus verkaufen und aus dem Erlös der Gemeinde helfen; denn alles Gut sei nur von Gott zu Lehen gegeben<sup>26</sup>.

Bisher besteht weitgehende Übereinstimmung beider Richtungen. Bekannt ist jedoch, daß die münsterischen Täufer erheblich über das bisher Geschilderte hinausgingen. Jan van Leyden gab in seinem spätern Geständnis eine Erklärung dafür, warum er die geschilderten Maßnahmen überschritten habe: Man habe die Güter gemein gemacht, «angesehen de stat belegert was, up dat nyemantz ein achterholt ein hette<sup>27</sup>». Tatsächlich kann das weitere zu einem erheblichen Teil als Ausfluß einer konkreten Situation gesehen werden. In die säkularisierten Klöster quartierte man die vielen zugewanderten Täufer ein und ernährte sie aus den dortigen Vorräten<sup>28</sup> der Ordenshäuser. Angesichts der Belagerung schien es zwingend, daß man ebenfalls die Lebensmittel der aus der Stadt geflohenen Nicht-Täufer beschlagnahmte. Damit sie sinnvoll für die Gemeinde verwendet wurden, ernährte man aus ihren Beständen die Krieger und die Baumeister der Befestigungen. Aus praktischen Gründen nahmen die zum Kriegsdienst Aufgebotenen ihre Mahlzeit nämlich nicht mit ihren Familien ein<sup>29</sup>. Offenbar genügten freiwillige Spenden

<sup>25</sup> Niesert I, S. 45.

<sup>26</sup> Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Erster Band: Zürich, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952, Nr. 39 (zitiert QGTS I). Vgl. ferner in der gleichen Quellenreihe den Band III, Nr. 294 (Druck in Vorbereitung), vorläufiger Druck in: Aktenammlung zur Geschichte der Berner Reformation, hg. von Rudolf Steck und Gustav Tobler, Bern 1923, Nr. 1590: «Denn diewil ich win im keller, mel in der standen, brot uf der brothangen, schmaltz im kübel, fleisch in der kamer, do hiesz ich brüder Ulrich und warend mir all geneigt ze helfen und fürsetzen. Aber do dasselb ein end nam, hiesz ich brüder Uebrig, wie ich üch ze Basel anzeigt, do ir mir anmüteten, ich sölte von keim nüt erfordren, er wer denn anderst töft. Do aber ich mit minen kleinen kinden min großen mangel anzeigt, das ich weder bhusung noch bhofung, essen noch trinken hat ... fand ich by üch gar kein hilf, ja minder dann by hussen oder heiden.»

<sup>27</sup> Niesert I, S. 178.

<sup>28</sup> Kerssenbroch, S. 541.

nicht, um die steigende Not der Belagerung zu lindern. Da das freie Liebesgebot gegenüber Gemeindegliedern nicht tragfähig genug war, verschärfte man die Maßnahmen. Vorerst inspizierten die Diakone die Häuser und schrieben alle Vorräte auf. Zwar durfte die Familie weiterhin von diesem Gute leben, doch ganz im Sinne der ursprünglichen Begründung war es ihr von Gott zu Lehen gegeben. Wenn die Not weiter stieg, mußte man es mit Armen teilen. Als dieser Punkt erreicht wurde, zogen die Diakone einen Teil des Gutes ein und teilten es an die Hungernden aus. Erst ganz am Schluß wurde alles aus den Häusern geholt, und jedem wurde von der Zentralstelle eine fürs Leben ungenügende Kleinigkeit zuguteilt<sup>30</sup>. Jan van Leyden ging aber noch weiter und erklärte die Häuser zum Gemeingut; keine Türe durfte mehr verschlossen bleiben. Praktisch aber blieb jede Familie in ihrem Heim wohnen. Daß man allen Schmuck und die Edelmetalle abgeben mußte, hatte wohl eher mit der Sittenstrenge des Täuferturns als mit Kommunismus zu tun<sup>31</sup>.

Häufig wurde in der Literatur der Gedanke geäußert, beim Täuferturn in Münster habe es sich um eine Bewegung des Stadtproletariats gehandelt<sup>32</sup>. Daraus ließ sich leicht erklären, daß der Druck zugunsten des Kommunismus sehr groß war. Vor solchen Verallgemeinerungen ist aber zu warnen. Dank neueren Untersuchungen kennen wir Listen, die der Bischof erstellte, als er nach der Eroberung der Stadt im ganzen Bistum Täufergut konfiszieren ließ<sup>33</sup>. Daraus läßt sich erkennen, daß sich die Täufer auf die ganze Stadt verteilten. Sogar am Prinzipalmarkt lagen Häuser von Gemeindegliedern. Daß sie aus ärmeren Quartieren gekommen wären, ließ sich nicht nachweisen. Der größte Teil stammte

<sup>29</sup> Kerssenbroch, S. 556 ff. Gresbeck, S. 34 f. Während der Mahlzeit las man dabei aus dem Alten Testament, vor allem aus den Propheten vor; außerdem sang man einen Psalm (vgl. Gresbeck).

<sup>30</sup> Gresbeck, S. 34 und 175. Niesert I, S. 28. Klemens Löffler, Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35, Berichte, Aussagen und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen, Jena 1923, S. 188.

<sup>31</sup> Der Prunk des Königs und seines Hofstaates muß wohl primär weniger als Verletzung dieser Sittenstrenge denn als Befolgung alttestamentlicher Vorbilder verstanden werden.

<sup>32</sup> Zu diesem Problembereich: Paul Peachy, Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit, Karlsruhe 1954. Vgl. auch Zschäbitz, A. F. Mellink, De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden (1531–1544), Groningen 1953, S. 99, 393. Robert Stupperich, Das Münsterische Täuferturn, Münster 1958, S. 8. Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung, Soziologische Analyse der Täufer in Münster, Köln/Opladen 1966 (zitiert: Rammstedt).

<sup>33</sup> Rammstedt, S. 113. Karl-Heinz Kirchhoff, Die Häuser der Wiedertäufer in Münster 1535, in: Westfälische Forschungen, Bd. 15, Münster 1962, S. 140–143. Ders., Die Besetzung Warendorfs 1534, in: Westfalen, Bd. 40, Münster 1962, S. 121.

aus Handwerkerkreisen; überhaupt trug die Gemeinde ausschließlich städtischen Charakter. Viele führende Köpfe aus dem Kreise der münsterischen Täufer rekrutierten sich aus ausgesprochen vermögenden Schichten. Zum Teil handelte es sich um reiche Sippen, die schon längst nach politischer Macht gestrebt hatten, denen aber der Eintritt in die eigentliche politische Führungsschicht bisher verwehrt worden war. Berndt Knipperdolling<sup>34</sup> und seine Verwandtschaft sind hierfür ein typisches Beispiel. Trotz der Konkurrenz der zugezogenen fremden Täufer vermochten sich die reichen Einheimischen im Hofgefolge des Königs und vorher im Rat der Ältesten durchaus einen maßgebenden Einfluß zu sichern<sup>35</sup>. An dieser sozialen Schichtung mochte es liegen, daß das münsterische Täuferum nach politischer Macht strebte<sup>36</sup>.

Deutlich läßt sich in diesem Bereich der Unterschied zur schweizerischen Täuferbewegung fassen. Seit Peachy wissen wir, daß sich nur anfänglich ein nennenswerter Anhang in den Städten sammelte; dann jedoch strömte die Mission aufs Land hinaus in die Untertanenländer, und die Täufergemeinden bekamen einen überwiegend bäurischen Charakter. Es wäre jedoch verfehlt, daraus auf eine Klassenbewegung zu schließen; denn das Bauerntum bildete in sich alles andere als eine Einheit. Das wirtschaftliche Gefälle war groß, und außerdem wurde die soziale Zugehörigkeit in erster Linie durch die Sippe bestimmt<sup>36a</sup>. Auf jeden Fall aber konnte der Gedanke, sich ganz von der Obrigkeit zu distanzieren, leichter aufrecht erhalten werden, wo keine Aussicht auf Regierungsbeteiligung war.

Ein weiteres Problem für die Täuferkirchen waren die asozialen Elemente. Daß es in Münster überhaupt zum Umsturz kommen konnte, wurde von den Zeitgenossen nicht der Mitwirkung reicher einheimischer Familien zugeschrieben, sondern den aus der näheren und weiteren Umgebung zugewanderten Glaubensgenossen. Diese hatten in Holland, am Niederrhein und in den nächstliegenden Städten Familie und Verwandtschaft verlassen und fanden sich in Münster ein, um dabeizusein, wenn das neue Zion auf Erden verwirklicht würde. In der herkömmlichen

---

<sup>34</sup> Vgl. dazu Joseph Prinz, Bernd Knipperdollinck und seine Sippe, in: Westfalen, Bd. 40, Münster 1962.

<sup>35</sup> Wenig exponiert hat sich jedoch der Mittelstand. Die Ursache mochte darin liegen, daß ein großer Teil dieser Schichten vorher geflohen war.

<sup>36</sup> Eine analoge Situation fand sich in Waldshut, wo manche Exponenten der traditionellen Führung der Stadtgemeinde dem Täuferum zustimmten und die politische Machtstellung ebenfalls behielten.

<sup>36a</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz Täuferum und Revolution, in: Festgabe Leonhard von Muralt, Zürich 1970, S. 293 ff.

sozialen Wertskala der Zeit figurierten wandernde Elemente aber meistens auf der Stufe des Gesindels. Mißmutig schreibt darum der biedere Meister Gresbeck in seiner Chronik: «So sint vortan gekhomen die Hollanders und Fresen. Die boeswichter uth allen luiden, die nirgents bliven konden, die tugen nach Munster und versambleten sich dair, dat ein untiegh raet bei einander quam uth allen landen<sup>37</sup>.» Fragen wir nach diesbezüglichen Analogien im schweizerischen Raum, so geraten wir keineswegs in Verlegenheit. Gerade im schweizerischen Täufertum hatten sich viele sozial Entwurzelte zusammengefunden und in der strengen Gemeinschaft der täuferischen Kirche offenbar Halt und Geborgenheit gefunden. Natürlich fielen besonders auch die wandernden Täuferprediger unter diese Klassierung des Asozialen; denn sie waren nirgends greifbar und hatten keinen festen Wohnsitz. Man war damals auch in der Schweiz geneigt, solchen Leuten umstürzlerische Absichten zu unter-schieben. Daß man die Täuferführer mit unstaatlichen Hauptleuten und ihrem Fähnli-lupf verglich, spricht deutlich für die Klassifikation im damaligen obrigkeitlichen Leitbild<sup>38</sup>. Der *Einfluß* dieser unsicheren Elemente war aber sowohl in Münster wie auch in der Schweiz verhältnismäßig gering<sup>39</sup>. In beiden Fällen bildete der Bann ein Mittel, womit die Gemeinden alle Gläubigen zur Ordnung zwangen.

Es drängt sich auf, in diesem Zusammenhang einen Blick auf den Standpunkt zu werfen, den die beiden Gemeinden gegenüber der *Obrig-keit* einnahmen. In der ersten Zeit gab es dazu sogar unter den Schweizer Brüdern verschiedene Meinungen. Jedenfalls traten sie vor 1525 an Zwingli heran mit dem Ersuchen, man solle die Leute durch die Predigt gewinnen und dann könne man bei den Wahlen den Rat mit einer täuferischen Mehrheit besetzen<sup>40</sup>. Andererseits aber hörte Zwingli auch Stimmen, welche eine Trennung von den Sündigen verlangten<sup>41</sup>. Besonders spürbar aber war die täuferische Unentschlossenheit anfänglich in der Frage, ob eine christliche Obrigkeit das Schwert führen dürfe. In Bern billigten manche Täufer zu, daß Christen in der Obrigkeit sitzen und das Schwert handhaben können, und auch in Zürich können Aus-

<sup>37</sup> Gresbeck, S. 6. Der Chronist Kerksenbroch verzerrt das Vorleben des späteren Königs des Täuferreiches, indem er von dessen Beruf wenig sagt und dafür um so ausgiebiger bei seiner angeblichen Tätigkeit als rastlos Reisendem, als Kuppler und Schauspieler verweilt. Kerksenbroch, S. 639 ff. Auch Sebastian Franck schreibt dem angeblich asozialen Gesindel eine maßgebende Rolle beim Umsturz zu.

<sup>38</sup> Material siehe Anm. 14a.

<sup>39</sup> Diese Aussage über Münster erstreckt sich auf die Masse der Zugewanderten und keineswegs auf einzelne Führer wie Mathys und Bockelson.

<sup>40</sup> Z VI/1, 33f.

<sup>41</sup> QGTS I, S. 120<sub>32</sub>–121<sub>3</sub>.

sagen in diesem Sinne gedeutet werden<sup>42</sup>. Noch die Formulierungen des Schleithheimer Bekenntnisses scheinen auf sehr widersprüchliche Meinungen hinzuweisen<sup>43</sup>. Sicher wirkten hier Hubmaier und andere unter den schweizerischen Täufern nach. Ohne Zweifel aber setzte sich noch im Jahre 1527 jene täuferische Linie durch, welche keinem Täufer das Amt der Obrigkeit zubilligen wollte und also auch das Schwert aus der Täufergemeinde verbannte.

Auch in Münster waren die täuferischen Richtungen nicht zu allen Zeiten einheitlich, wie schon früher gezeigt worden ist. Mit einem gewissen Erstaunen wird man vernehmen, daß der münsterische Täuferkönig noch am Ende seines Lebens sagte, der Christ müsse immer voll Ergebung sein, um des Wortes willen alles verlassen und für die Wahrheit sein Blut vergießen<sup>44</sup>. Und im Verhör gestand ein Täufer, daß alle Christen, die ein unredliches Amt haben, es verlassen sollten<sup>45</sup>. Diese münsterischen Aussagen scheinen durchaus am Pazifismus der Schweizer Brüder anzuknüpfen; das Bekenntnis ist zumindest ähnlich. Man ist geneigt, hier noch ein Relikt jener frühen friedlichen Gemeinde Münsters zu sehen. Doch schon früh überlagerten sich andere Momente und variierten das Verhältnis zur Obrigkeit: Um die Stadtgemeinde möglichst wirkungsvoll und langdauernd mit der biblischen Botschaft zu durchdringen, wollte Rothmann auch mit einer feindlichen Obrigkeit Arrangements und Kompromisse schließen<sup>46</sup>. Mit dem Blick auf den Erfolg bekannte er sich zur politischen Taktik und verneinte die Pflicht des Christen, zum vorneherein für das Wort zu leiden. An diesen Punkt knüpfte auch der gefangene Täuferkönig in seiner letzten Disputation an, wenn er sagte, er sei zwar bereit, einerseits zu leiden und andererseits der Obrigkeit zu gehorchen. Dann folgt die Einschränkung: Dieser Gehorsam erstreckte sich jedoch niemals auf eine Obrigkeit, die einen falschen Glauben verlange<sup>47</sup>. Aber die Münsterer gingen noch weiter und bezeichneten

---

<sup>42</sup> Staatsarchiv Bern, UP 80, Nr. 1; QGTS I, S. 69<sub>23</sub>. Beim zweiten Beispiel handelt es sich allerdings bloß um das Schwert in der Hand des Christen.

<sup>43</sup> H. W. Meihuizen, Who were the «false Brethren» mentioned in the Schleithheim articles?, in: Menn.Quart.Rev., Bd. 41, Goshen 1967, S. 200–222, bes. 216. Das Schleithheimer Bekenntnis, hg. von Beatrice Jenny, in Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte, Heft 28, Thayngen 1951.

<sup>44</sup> Antonius Corvinus, Acta, Handlungen, Legation und schrifte..., Wittenberg 1536, Bl. D verso.

<sup>45</sup> Niesert I, S. 163.

<sup>46</sup> John Horsch, Rise and fall of the Anabaptists of Muenster, in: Menn.Quart. Rev., Bd. 9, Goshen 1935, S. 98ff. Vgl. auch Hubmaier in Waldshut.

<sup>47</sup> Antonius Corvinus, Acta, Handlungen, Legation und schrifte..., Wittenberg 1536, Bl. E verso. Außerdem interpretiert Jan van Leyden nachträglich seine

schließlich nur noch als Obrigkeit, wer als Regierung die Interessen der sündigen Umwelt vertrat und nicht zu den Reinen gehörte<sup>48</sup>. Nur in diesem Sinne unnütze Ämter sollte der Christ verlassen. Im neuen Zion gab es keine mißbräuchliche Obrigkeit und die Ämter waren dort gerecht. Durch Begriffsspaltung wurde so in Münster dennoch der Weg zur politischen Macht mit der Lehre geebnet. Wir erinnern uns der früher erwähnten Interessen, die auf die soziale Schichtung der münsterischen Gemeinde zurückgehen.

Aber nicht nur die Taktik wurde akzeptiert und der Begriff Obrigkeit umgewertet; auch das Leiden verstanden die Münsterer später anders. Nachfolge und Leiden, sein Blut opfern und anderes mehr entsprach nicht mehr dem Pazifismus, sondern dem Kampf mit dem Schwert in der Hand. Christus hatte sein Reich begonnen in Münster, und diesmal ließ er es nicht mehr von den gewalttätigen und egoistischen Herren der bösen Welt zerstören. So wurden Leiden und Verfolgung ganz anders verstanden. Es ist der Tod im blutigen Kampf für das Reich Christi. Der apokalyptische Einfluß von Melchior Hofmann ist hier ebenso evident wie die Parallele zur Argumentation von Thomas Müntzer, zumal zu seiner Fürstenpredigt. Müntzer wie Rothmann stützten sich ja bei ihrer bewaffneten Enderwartung<sup>49</sup> auf die Abfolge der Reiche und den Einbruch Christi in die Welt, wie er in Dan. 2 geschildert wird.

Kaum Vergleichbares findet sich für die münsterische *Vielweiberei*. Doch man darf sich diesen Brauch in Münster nicht zu pikant vorstellen. Die folgende Maßnahme scheint uns typisch zu sein: Wenn ein Mann ein Weib eines anderen ansah, mußte er sterben<sup>50</sup>; denn Wünsche verrieten

---

Handlung so: Er habe sich nicht erhoben; denn ein Teil des Rates sei auf seiner Seite gestanden. Damit interpretierte er die Ereignisse anfangs 1534 ganz als innenpolitische Auseinandersetzung um die Mehrheit im Rate. Er betonte, wie die Täufer (formal) mit legalen Mitteln an die Macht gekommen seien. Politische Taktik im Rahmen des Gemeinwesens gehörte also zum Selbstverständlichen.

<sup>48</sup> Niesert I, S. 40. Sonst hätte Hille Feickens, die den Bischof hatte ermorden wollen, nicht gesagt, in Münster gebe es keine Obrigkeit; denn eine solche sei nur nötig, wo es Ungerechtigkeit gebe.

<sup>49</sup> Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden 1967, S. 144f. Bernhard Rothmann, *Schriften*, hg. von Robert Stupperich, Münster 1970, S. 392ff. (zitiert: Rothmann, *Schriften*). Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe*, Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968, S. 242ff., bes. 255ff. Zur Bedeutung der «Fürstenpredigt» und der «ausgedrückten Entblößung» vgl. Carl Hinrichs, *Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, Berlin 1952, S. 5ff. und 77ff. Trotz solcher Bereitschaft zu Aufstand, Kampf und Leiden verstanden sich die Münsterer nicht einfach als Fortsetzung des Bauernkrieges; denn im Unterschied zu den Vorgängen von 1524/25 seien sie nicht bloß vom Aufruhr, sondern von Gottes Wort bewegt worden. Niesert I, S. 55.

fleischliche Lust, und solches widersprach den Regeln der Gemeinde. Ebenso mußte sterben, wer eigenmächtig an seinem irdischen Besitz kleben wollte. Die vielen Weiber waren nach täuferischer Auffassung nicht etwa ein Zeichen der Lust. Sie sagten, Gott habe Mann und Frau zur Ehe geschaffen, damit sie sich vermehrten. Wer etwas anderes in der Ehe suche, handle wider Gottes Gebot und betreibe Hurerei. Es sei vor allem sträflich, wenn man die Schönheit der Person dabei im Auge habe, sagte ein Täufer im Verhör<sup>51</sup>. Daß es bei der Ehe bloß um Vermehrung ging, zeigte auch die Gewohnheit, nur bei einer Frau zu bleiben, bis sie schwanger war<sup>52</sup>. Erst nach der Entbindung wurde sie nicht mehr gemieden. Die vielen Frauen dienten keineswegs dem Vergnügen; denn Freude wäre Sünde gewesen. Vielweiberei diente paradoxerweise der Abtötung der Fleischeslust. Biblisch wurde die Polygamie mit dem Alten Testament, vor allem mit den Patriarchen und David begründet. Man kann die münsterische Vielweiberei außerdem aus der konkreten Situation der Stadt heraus verstehen. Das Verhältnis der Männer zu den Frauen war etwa drei zu eins<sup>53</sup>, da ja vor allem die Männer vorher die Stadt aus Furcht vor Belagerung verlassen hatten. Die Großfamilie war das einzige Mittel, diesen Frauenüberschuß in herkömmliche Sozialkörper einzugliedern. Von entsprechenden Bräuchen kann bei den Schweizer Brüdern nicht die Rede sein, wenn man von einigen frühen Fällen im Appenzellerland absieht. Diese sind quellenmäßig jedoch nicht klar erfaßbar, und namentlich kann man kaum unterscheiden, wieweit sie effektiv mit dem Täufertum in Verbindung standen und wieweit es bloß Unterschiebungen gegnerischer Propaganda waren. Dagegen spricht aus der münsterischen Rechtfertigung der Polygamie eine Ablehnung fleischlicher Lüste und ein Streben, nur dem Geist zu folgen, die durchaus auch im schweizerischen Raume greifbar sind.

### III

Schon *bevor* es zur Erwachsenentaufe in Münster kam, widerstrebten Rothmann und sein Anhang der damaligen *Pfründenordnung*. Es wurde diesem Prädikanten nämlich untersagt, weiterhin in den Kirchen der Stadt das Wort zu verkündigen; der Rat verbannte ihn. Man trieb ihn aus dem einen Tor hinaus, jedoch durch das andere führten ihn seine Anhänger wieder herein, und unter Mißachtung des obrigkeitlichen Ge-

<sup>50</sup> Aus einem Schreiben des Bischofs von Münster, in: ZGA, Bd. 27, 1927, S. 260.

<sup>51</sup> Niesert I, S. 56, 134, 190.

<sup>52</sup> Gresbeck, S. 59 ff., Niesert I, S. 88.

<sup>53</sup> Gresbeck, S. 107, Niesert I, S. 32, 37, 55.



botes setzte Rothmann seine Tätigkeit fort. Als ihm der rechtmäßige Inhaber der Pfarrei, der Lambertikirche, vor versammelter Gemeinde befahl, von der Kanzel zu steigen, blieb er dennoch oben. Hierauf ging der Pfarrer auch hinauf, und dann predigten sie unter Heiterkeit der Gemeinde gleichzeitig und gegeneinander<sup>54</sup>. Solche Episoden erinnern uns an die Frühzeit der schweizerischen Täufer, wo sich Wilhelm Rööbli und Simon Stumpf über den Kollator hinwegsetzten und in Witikon, bzw. in Höngg und Weinigen sich frei von der Gemeinde materiell unterhalten ließen. Daß man anderen Pfarrern in die Predigt fiel, war in der Schweiz keine Seltenheit<sup>55</sup>. Ohne sich um irgendeinen Einfluß der Obrigkeit zu kümmern, die sie ohnehin als unchristliche brandmarkten, verkündeten sie nach eigenem Gutdünken das Evangelium. Die Schweizer Brüder blieben später diesem Grundsatz treu; sie lehnten das Pfründenwesen ab und kirchliche Zehnten empfanden sie als Erfindung des Papsttums<sup>56</sup>. In Münster und in der Schweiz knüpfte das Täufertum also an jene alte Tradition an, welche die Kirchenordnung aus der obrigkeitlichen Umklammerung lösen wollte. Hierin lassen sich beide Richtungen als Fortsetzung mittelalterlicher Sektenbewegungen verstehen.

Daß man das bisherige Kirchensystem verlassen wollte, kam in Bilderstürmen<sup>57</sup> und dann vor allem in der Haltung zur Kirche als Kultraum zum Ausdruck. Hatte man anfangs nur um die Kanzel gekämpft, um eine möglichst große Menge Volk mit dem Worte zu erfassen, so wichen die Verkündigung für die ernsthaft gewonnenen Anhänger bald in Privathäuser aus. Dort wurde gepredigt, Abendmahl gefeiert und getauft. Von dort ging man nicht mehr in die mit verdorbener Tradition und mit dem Odium des Obrigkeitlichen belastete Kirche zurück. Man blieb in der abgeschlossenen Gemeinschaft. In der Schweiz hatten die Täufer gar keine andere Wahl, während sie in *Münster* immerhin zur Herrschaft kamen. Gleichwohl kehrten sie nicht in die bestehenden Kirchen zurück, sondern predigten in Privathäusern oder, gezwungen durch die Größe der Gemeinde, auf bestimmten Plätzen<sup>58</sup>. Die Gotteshäuser hatten mit dem Gottesdienst nichts mehr zu tun; sie wurden politische Versamm-

<sup>54</sup> Gresbeck, S. 7. Analoge Szenen in der Schweiz, z. B. QGTS I, S. 39<sub>3-16</sub>.

<sup>55</sup> J. F. Gerhard Goeters, Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift für Ernst Bizer, hg. von Luise Abramowski und J. F. Gerhard Goeters, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 247. QGTS I, S. 121, 123<sub>7-9</sub>.

<sup>56</sup> Zum Beispiel im Zofinger Gespräch 1532, S. 122r und ff.

<sup>57</sup> In Münster allerdings erst nach der festen Errichtung der täuferischen Kirche, Gresbeck, S. 17f.

<sup>58</sup> Gresbeck, S. 158 ff., ZGA, Bd. 27, 1867, S. 260. Jan van Leyden regte den definitiven Auszug aus der Kirche an, vgl. sein Geständnis bei Niesert I, S. 176.

lungsräume, oder dann pflanzte man auf ihren Türmen Verteidigungsgeschütze auf. Hatte man keine derartige Verwendung, begann man sie abzubrechen. Da die Schweizer Täufer niemals ein ganzes Gemeinwesen beherrschen konnten, gibt es keine Quelle, die so ausdrücklich Analoges berichtet. Gleichwohl lassen sich auch hier Äußerungen finden, die im Ansatz auf eine ausgesprochene Feindschaft gegenüber dem Kirchenraum hinweisen: Balthasar Hubmaier berichtet in einem Zürcher Verhör, er sei einstmals vor die Stadt Waldshut hinausgegangen, als man dort eine Kapelle abbrach. Da sei der Zürcher Täufer Aberli danebengestanden und habe gesagt, «wie das gott inn dheinem tempell wonete, der von menschlichenn henden gepuwenn were<sup>59</sup>». Solchem Abrücken von der Tradition entsprach in unsern beiden Richtungen überhaupt die ganze Geschichtsauffassung. Seit der Zeit Christi und der Apostel wurde die Kirche verfälscht; es gab überhaupt keine rechten Pfarrer mehr<sup>60</sup>. Erst mit dem Anbruch des Täuferturns hatte die Restitution der apostolischen Kirche wieder begonnen.

Inwiefern aber bestanden über diese Wiederherstellung der christlichen Gemeinde gemeinsame Vorstellungen? Die *Taufzeremonie* selbst war sehr ähnlich. Die Prädikanten zu Münster sagten zu «den Leuten, die sie taufte, daß sie das Böse lassen und das Gute tun sollten. Und sie hatten vor sich einen Eimer Wasser stehen. Da gingen die Leute vor den Prädikanten in die Knie. So taufte der Prädikant die Leute mit drei Händen voll Wasser auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, Amen<sup>61</sup>». Im Alltag der münsterischen Gemeinde stand also die Besserung des Lebens im Vordergrund. Ja, offenbar ging man zum Teil sogar so weit, daß man verlangte, sie sollten fortan von Sünde und Teufel abstecken. Hier scheint es sich zu bestätigen, daß die Täufer am Postulat der menschlichen Sündlosigkeit festhielten – ein Vorwurf, den die Reformatoren gegenüber den Täufern immer erhoben hatten. Zumal Jan von Leyden scheint davon nicht ganz frei gewesen zu sein; denn er sagte, die irdische Erlösung durch Christus sei noch nicht gekommen, weil die Gemeinde noch nicht rein von *allen* Sünden sei<sup>62</sup>. Anfänglich zwar setzte Rothmann den Glauben an die fortwährende Vergebung der Sünden durch Christus an die erste Stelle<sup>63</sup>. Aus solchem

---

<sup>59</sup> QGTS I, S. 196<sub>10-11</sub>.

<sup>60</sup> Niesert I, S. 161. Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 36, 48f., 52.

<sup>61</sup> Gresbeck, S. 20. Übereinstimmend das Geständnis von Klopriß: Niesert I, S. 113f. Ferner weniger ausführlich Niesert I, S. 48f.

<sup>62</sup> Gresbeck, S. 124.

<sup>63</sup> Vgl. Rothmann, Schriften, S. 152, Auslegung zu 1. Petr. 3, 21 und Röm. 6, 4. Dabei scheint Rothmann allerdings an ein individuelles Heil zu denken; von einer

Glauben heraus sollten dann erst die guten Werke resultieren. Mit diesem Gedanken stand er den Schweizer Brüdern noch sehr nahe, die bei ganz ähnlichen Zeremonien die *beiden* Fragen (also auch nach dem Glauben, nicht nur nach der Besserung des Lebens) an den Täufling richteten<sup>64</sup>. Mit der Zeit jedoch scheint bei den Münsterern mehr und mehr die Vorstellung dominiert zu haben, daß sich die Vergebung der Sünden auf die Vergangenheit *vor* der Taufe bezog und daß das Gemeindeglied fortan jenen wahren Sündlosen zuzurechnen sei, welche die direkte Herrschaft Christi (Off. 20) auf Erden bewirkten<sup>65</sup>. Die Schweizer Brüder dagegen blieben dabei, daß die Vergebung der Sünden auch nach der Taufe nötig war, da Taufe nie Sündlosigkeit bedeutete<sup>66</sup>.

Ohne Rücksicht auf solche Sündenfragen drängten unsere beiden Kirchen mit unerhörter *Zucht* auf gute Werke. So oder so war die christliche Liebe – oder allgemeiner: Gehorsam in der Nachfolge Christi – das Merkmal der Gemeinde<sup>67</sup>. Nuancen bestanden darin, wie diese Nächstenliebe zu verwirklichen sei. Zum münsterischen Gedankenkreis gehörten Kommunismus und Polygamie, die schweizerischen Brüder suchten eine christliche Armenordnung auf der Ebene der Freiwilligkeit zu verwirklichen. Voller Versuchung und deshalb vom Teufel waren die Bücher dieser Welt, gleichgültig welchen Inhalts. Alles außer der Bibel wurde in Münster verbrannt<sup>68</sup>, und in der Schweiz stand man theologischer Bildung zumindest verächtlich gegenüber. Hier wurde es den Gemeindegliedern auch

---

Heiligung in der Gemeinde als Gemeinschaft ist kaum etwas zu spüren. Noch in den «Bekentones» gibt es Stellen ähnlichen Sinnes, z. B. Rothmann, Schriften, S. 202, 201. Es ist aber unverkennbar, daß dann auch bei Rothmann die Meinung auftaucht, der Glaube sei die Voraussetzung, daß die Sünden des schlechten Lebens *vor* dem Taufakt vergeben werden und daß man nachher als Glaubender sündlos lebe. Zum Beispiel Rothmann, Schriften, S. 203: «Und wir wissen, demna wir *ein mol* von der beschmutzung disser welt abgesehen sein und Kristom den Heren haben angezogen...»

<sup>64</sup> QGTS I, S. 42f., 62. Fritz Blanke, Brüder in Christo, Zürich 1955, S. 59.

<sup>65</sup> Zum Beispiel Niesert I, S. 50. Dabei beziehen wir «ein siell, ein levent» auf Off. 7,2. Vgl. auch Anm. 63.

<sup>66</sup> Dazu das Berner Täufergespräch von 1538, Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 89ff. Dabei kamen allerdings auch Meinungen auf, nach der Taufe sei man sündlos, vgl. UP 80bis, S. 101f. Daß man durch schwere Sünden (Sünden wider den Heiligen Geist) der Gnade verlustig gehen könne, vertraten die Schweizer Täufer ebenso wie die Münsterer.

<sup>67</sup> Niesert I, S. 131. C. A. Cornelius, Berichte der Augenzeugen, Münster 1853, S. 453. Für die Schweizer Täufer: John H. Yoder, Täuftertum und Reformation im Gespräch, Zürich 1968, S. 155ff. Zusätzlich als Quelle z. B. Zofinger Gespräch 1532, S. 51r.

<sup>68</sup> Vgl. dazu das umfangreiche Material: Niesert I, S. 51 und 131. Gresbeck, S. 46f. und vor allem mit Begründung Kerksenbroch, S. 564.

untersagt, in die landeskirchliche Predigt zu gehen; denn dort blieb man im Fleische gefangen, dort war kein Bestreben, den alten Adam abzuliegen<sup>69</sup>. Die Schweizer Brüder verboten den Eid; denn euer Wort sei ja, ja, nein, nein usw. Auf die gleiche Bibelstelle beriefen sich die Münsterer, wenn sie Renten-, Zins- und Schuldbriefe verbrannten<sup>70</sup>. Die Zucht war auch in Münsters Heere streng<sup>71</sup>. Die Bewaffneten sangen Psalmen auf dem Markt, und der König wollte Pfeifen und Trommeln verbieten. Erst unter großem Druck der äußeren Not gab er sich zu Konzessionen her. Gleich erging es ihm mit den Spieltagen. Zögernd ließ er sie zu, dann aber schaffte er sie wieder ab; denn es dünkte ihn, die Menschen «würden dadurch wieder zu wild und <dat sie widder tho geck wolden werden>.» Und was schlimmer war: Obgleich sie ins Heilige getreten waren, drohten sie unter der Hoffnungslosigkeit der Belagerung wieder in die Sünde zurückzufallen<sup>72</sup>. Als der Druck der ausgehungerten Bevölkerung und der Soldaten unerträglich wurde und das Volk in militärisch aussichtsloser Lage ein kleines Vergnügen haben wollte, gab er schließlich nach, versuchte das Ganze aber mit Psalmen und Lektüre aus dem Alten Testament im Zügel zu halten<sup>73</sup>. Solches Mißtrauen gegenüber den Lustbarkeiten, die in dieser Welt zum sündigen Fleisch gehörten, teilten auch die Schweizer Brüder. Es bildete einen festen Bestandteil ihrer Predigt, und überhaupt kulminierte ihr ständiger Vorwurf gegenüber der zwinglischen Reformation im Hinweis, daß «saufen, huren und spielen» in der Volkskirche nicht genügend geahndet würden.

Daraus ersehen wir, wie rigoros die Trennung von Gemeinde und Sünde war. Große Ähnlichkeit verraten unsere beiden Täuferkirchen deshalb in ihrem *Verhalten zur Umwelt*. Die Trennung von den Versuchungen des Fleisches, welche die sündige Welt beherrschten, wurde auf allen Bereichen vollzogen. Die Ehe zwischen Gläubigen (das heißt Täufern und Ungläubigen) kam in Münster in den Verdacht der Hurerei, und wenn der schlechte Teil aus der Stadt vertrieben worden war, mußte der Zurückgebliebene eine neue Gemeinschaft im Zeichen des Lichtes eingehen<sup>74</sup>. Man mied tunlichst den wirtschaftlichen Kontakt mit den

<sup>69</sup> QGTS I, S. 80<sub>26-27</sub>. Hottinger rief in die Kirche von Zollikon: «Gand uszhin, gand uszhin und hüttend üch vor dem valtschenn propheten!» Heinrich Bullinger, Unverschämpter Fräfel, Zürich 1531, S. 133r und ff. Ferner zur Bildung QGTS I, Nr. 8, S. 20<sub>21</sub>, 20<sub>14</sub>.

<sup>70</sup> Niesert I, S. 181.

<sup>71</sup> Kerksenbroch, S. 487 ff. Übersetzung bei Löffler siehe Anm. 30, S. 23 ff.

<sup>72</sup> Gresbeck, S. 126.

<sup>73</sup> Gresbeck, S. 134 ff.

<sup>74</sup> Niesert I, S. 162.

Heiden<sup>75</sup>, und den Knechten und Mägden wurde empfohlen, nur bei täuferischen Herren Dienst zu nehmen. Zwar setzte man sich ein, die eigene Sippschaft zu missionieren. Stieß man aber auf Ablehnung, so sollte man sich, entsprechend dem Bibelwort, sogar von den eigenen Angehörigen trennen<sup>76</sup>. Auch im Gottesdienst wollte man von den Untertaufen nichts wissen. Als Rothmann am 25. Januar 1534, als die Täufer noch Minderheit waren, in der Servatiikirche predigte, sah er unter den Zuhörern Lutheraner und Katholiken. Empört sagte er, «man solle die Perlen nicht vor die Säue werfen, sondern sie nur den Auserwählten zukommen lassen<sup>77</sup>». Er meinte die schon Getauften. Von da an wirkte er nur noch in Privathäusern. Die Gläubigen teilten sich in verschiedene Gebäude auf. Am Eingang stand jeweils ein Türhüter, und durch geheime Zeichen verschafften sich die Auserwählten Eingang. Wer sich taufen lassen wollte, ließ sich von einem Gemeindeglied eine besondere Losung geben. Da man gleichzeitig jede Bildung verpönte und die Auserwählten ihre Bücher zur Verbrennung abgeben mußten, schuf man auch eine günstige geistige Integration der Gruppe; das Gemeindeglied war nun völlig von den Aussagen der Predikanten abhängig.

Der Zusammenhalt der Gemeinschaft wurde durch Gruppenzeichen noch gefördert. Wenn sich zwei Gläubige sahen, sprach der eine: «Gods frede sy myt jw», und der andere antwortete: «Amen<sup>78</sup>.» Anfangs gingen die getauften Frauen in Münster ohne Kopftuch, damit sie sich unterscheiden konnten<sup>79</sup>. Auch später trugen die Täufer, etwa in Soest, eine ganze Reihe geheimer Bundeszeichen. Frauen hatten eine bestimmte Flechte im Haar; Männer ließen sich einen Tuchstreifen auf den Rücken nähen, Frauen um den Saum des Kleides<sup>80</sup>. Der König im besonderen kleidete sich in braun und grün und sein Gefolge mit ihm<sup>81</sup>. Wer getauft war und die vorgeschriebenen Güter abgegeben hatte, bekam vom König eine kupferne Plakette, die man sich um den Hals hängte. Darauf stand: DWWF (das Wort wird Fleisch)<sup>82</sup>. Und spöttisch bemerkte zudem der Chronist Gresbeck<sup>83</sup>: «Alle die widderdoepers hadden mißgestalde farve in irem angesicht und weren blichachtigh geel under den ougen und

<sup>75</sup> Quelle ediert in: ZGA, Bd. 51, 1893, S. 115f.

<sup>76</sup> Niesert I, S. 160.

<sup>77</sup> Kerksenbroch, S. 476.

<sup>78</sup> Niesert I, S. 26.

<sup>79</sup> Gresbeck, S. 12.

<sup>80</sup> Quelle abgedruckt in: Soester Zeitschrift, Bd. 71, Soest 1958, S. 45.

<sup>81</sup> Quelle in: ZGA, Bd. 33, 1874, S. 17.

<sup>82</sup> Außer Anm. 81 auch: Gresbeck, S. 12f., 27f. Niesert I, S. 42, 124f.

<sup>83</sup> Gresbeck, S. 144.

hedden ein bister gesicht. Man kont in ir angesicht gesehn, wilcker ein recht widderdoeper was.»

Vergleichen wir die Schweizer Brüder mit den angeführten münsterischen Quellen, so kann hier kein grundsätzlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied gesehen werden. Was bei den Schweizern im Ansatz vorhanden war, wurde bei den Münsterern einfach gründlicher ausgebaut. Aber auch in St. Gallen grüßten die Täufer keinen Ungetauften, und im Solothurnischen weigerten sie sich, an den selbstverständlichen Aufgaben des Dorfes mitzuwirken, etwa an der Feuerwache und dem Löschen. Oder während des landeskirchlichen Gottesdienstes wurde demonstrativ die Sonntagsruhe gestört. Auch hier brach der Getaufte aus seiner ungläubigen Sippe aus. Geheimzeichen an Kleidern sind dagegen keine verbürgt<sup>84</sup>.

Am deutlichsten vollzog sich die Trennung von der sündigen Außenwelt im Bann. In Münster wurde Diebstahl, mangelnder Gehorsam der Kinder und des Hausgesindes, Ehebruch und Beschimpfung der täuferischen Obrigkeit bestraft<sup>85</sup>. Die Schuldigen verfielen der Finsternis und Verdammung. Entsprechend dem münsterischen Gemeindeverständnis konnte man auch gleich den Körper des Frevlers vernichten; denn Christus brach ohnehin jeden Moment herein – und dann konnten die Bösen nicht mehr auf Gnade hoffen<sup>86</sup>. So wurde in Münster außerordentlich häufig mit Schwert und Büchse gestraft; Klopriß sprach von vierzig Todesurteilen mit dem Schwert und von fünf oder sechs mit der Büchse<sup>87</sup>. Die Schweizer Brüder aber bannten und ließen es dennoch zu, daß der reuige Sünder wieder in die Gemeinschaft aufgenommen wurde. Gnade war noch möglich, weil das apokalyptische Gemeindebild bei ihnen fehlte<sup>88</sup>. Wer ohne Reue draußen blieb, war allerdings auch hier auf ewig verdammt<sup>89</sup>.

Doch auch in Münster brachen noch Momente durch, wo man nicht vom Schwerte Gebrauch machte<sup>90</sup>. So wurden einmal Unwürdige einfach

---

<sup>84</sup> Johannes Keßler, *Sabbata*, hg. von Emil Egli und Rudolf Schoch, St. Gallen 1902, S. 153<sup>45</sup> ff. QGTS II, Nr. 555, QGTS III, Nr. 913, 914 (beide Bände in Vorbereitung). Z VI/1, 125<sub>6</sub>.

<sup>85</sup> Kerssenbroch, S. 577 ff.

<sup>86</sup> Heinold Fast, Variationen des Kirchenbegriffs bei den Täufern, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 27. Jg., Weierhof 1970, S. 12f. *Soester Zeitschrift*, Bd. 71, Soest 1958, S. 46.

<sup>87</sup> Niesert I, S. 133.

<sup>88</sup> Zum Beispiel Zofinger Gespräch 1532, S. 39 v und ff., 44r.

<sup>89</sup> So scheint es mindestens nach den Äußerungen im Berner Gespräch von 1538 zu sein: *Staatsarchiv Bern*, UP 80bis, S. 111 und 115f., ferner UP 80, *Nachschrift von Rüthes*, S. 57f.

<sup>90</sup> Gresbeck, S. 19, 42f., 189. Niesert I, S. 50, 431.

nicht zum Abendmahl zugelassen. Und wer von der Taufe abstehen wollte, den ließ man aus der belagerten Stadt ziehen. Allerdings stellte man auch hier den Apostaten ewige Verdammnis in Aussicht. Das hielt viele davon ab, das Täufern zu verlassen. Lieber wollten sie den irdischen Tod erleiden<sup>91</sup>. Diese friedliche Ausübung mag in Münster erstaunen; sie entspricht jedoch genau den Gewohnheiten der Schweizer Brüder und stützte sich wohl auf die gleichen Bibelstellen.

#### IV

Nun zum eigentlichen *Gemeindeaufbau*: Zum Merkmal der Schweizer Brüder wird oft der außerordentlich strenge und übersichtliche Gemeindeaufbau gerechnet. Die Ämter seien fest umrissen gewesen, und jedes Gemeindeglied habe genau gewußt, von wem es die Taufe bekommen hatte. Dem Sektenschema von Ernst Troeltsch entspricht es, daß man vielfach behauptet, nur die streng biblizistischen Gruppen seien zu einer so klaren, auf die Vorbilder der Bibel zurückgreifenden Organisation fähig gewesen. Die Spiritualisten und Schwärmer dagegen, bei denen das Heilerlebnis durch den Geist und nicht durch das Bibelwort hervorgerufen werde, hätten sich zu keinem klaren Aufbau gefunden. Gerne verweist man dabei auf Thomas Müntzer. Es scheint aber auch weitgehend Einigkeit darüber zu bestehen, daß man die münsterischen Täufer zu den Schwärmern zu rechnen habe. Neben Kommunismus und Vielweiberei gehören besonders die tanzenden, ekstatischen Frauen, die verzückt zum Himmel schauten oder sich in Kreuzbewegung zu Boden warfen<sup>92</sup>, zu jenen Momenten, die allgemein am stärksten im Bewußtsein haften blieben – nicht zu sprechen von Jan van Leyden, der die Inspiration vor versammeltem Volk direkt vom Himmel erhielt. So ist es im Rahmen unseres Vorhabens notwendig, einige Vergleiche in der Gemeindeorganisation zu ziehen und die Thesen von Ernst Troeltsch<sup>93</sup> an unseren Ergebnissen zu überprüfen. Betrachten wir vorerst die organisatorische Seite der *Banngewalt*. Die Schweizer Brüder warnten gemäß Matth. 18 und I. Kor. 5 die Schuldigen im persönlichen Gespräch<sup>94</sup>. Brachte die Mahnung keine Früchte, so wurde der Bann vom Priester vor versammelter Gemeinde eben dann ausgesprochen, wenn man im Begriffe war, das Abendmahl auszuteilen<sup>95</sup>. Die Begründung liegt im Gemeinde-

<sup>91</sup> Gresbeck, S. 213.

<sup>92</sup> Kerssenbroch, S. 499f.

<sup>93</sup> Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Tübingen 1912, S. 10ff., 800ff.

<sup>94</sup> Die organisatorischen Differenzen zwischen Täuferkirche und Volkskirche kommen am besten zum Ausdruck im Zofinger Gespräch 1532, S. 62ff.

verständnis. Das Gedächtnismahl versammelte die Christen, die sich gegenseitig als Gemeinde im christlichen Wandel stützen wollten. So war es selbstverständlich, daß jener, der die Normen der Gemeinschaft gebrochen hatte, nicht mehr zugelassen wurde. Die gegenseitige Überwachung führte natürlich zu einem scharfen Gruppenzwang.

Im Vergleich dazu ist in Münster viel davon die Rede, daß Bockelsson und Jan Mathys spontan Leute einfach mit dem Schwerte hinrichteten, weil eben gerade der Geist so über sie kam. Scheint dies auf den ersten Blick weit vom schweizerischen Bild entfernt zu sein, so ergeben sich bei näherem Zusehen Parallelen. Solche Verurteilungen kamen nämlich vor, wenn die *ganze Gemeinde*<sup>95</sup> versammelt war. Das Gemeindevolk war immer präsent – und durch sein eingeschüchtertes Schweigen gab es formell die Zustimmung zur Strafe. Der prominente Täuferprediger Klopriß gestand, die Straffälligen habe man vorerst vor die Ältesten und nachher vor die Gemeinde gestellt<sup>97</sup>. Daraus ist zu schließen, daß das Geschäft jeweils vorbereitet wurde und die Hinrichtung nicht so spontan erfolgte, wie es äußerlich den Anschein machte. Allerdings verband man die Bestrafung in der Regel nicht mit dem Abendmahl. Daß bei der Fixierung der Strafe die Führung bei der Gemeindeleitung lag, war in Münster kein Sonderfall; denn auch die Schweizer Brüder billigten den Ältesten weitgehende Selbständigkeit zu<sup>98</sup>, wenn ein Bann verhängt oder gelöst werden sollte. Die Zustimmung erfolgte auch hier nur sehr formell durch die Gemeindeversammlung. In Münster und in Zürich diente die Strafe als warnende Abschreckung, welche die Macht der Gemeinschaft über den einzelnen zeigte.

Parallelen der Organisation lassen sich aber auch in der *Ämterbesetzung* feststellen. In Münster wie in der Schweiz hielt man sich bis in alle Einzelheiten an das Vorbild von Apg. 6, 1–7. Beide Kirchen bemühten sich auch hier um eine biblizistische Ordnung. Wie man in Münster Diakone bestimmte, schildern uns die Quellen: Vorerst betete die Gemeinde an drei Tagen, daß Gott einen Wink gebe und sieben Männer auswähle. Dann hatte der Prophet die Erleuchtung, oder – wie im Falle von Herzogswahl – es konnte jedes Glied einen Vorschlag machen, und dann wurde unter den Vorgesetzten ausgelost. So oder so verharrete die Gemeinde im Gebet auf den Knien. Kam es zur Ermittlung der Ausgewählten, so führte man sie zu den Prädikanten, und diese legten ihnen die Hand auf.

---

<sup>95</sup> Zum Beispiel Zofinger Gespräch 1532, S. 39r und f., 59v, 44v.

<sup>96</sup> Vgl. dazu Gresbeck, S. 28, 31, 37.

<sup>97</sup> Niesert I, S. 133.

<sup>98</sup> Zofinger Gespräch 1532, S. 57v und f., erweckt diesen Eindruck.



Mit diesem Akt waren sie formell ins Amt eingesetzt<sup>99</sup>. Propheten wurden in Münster wahrscheinlich nicht gewählt, sondern diese setzten sich dank der Richtigkeit ihrer Visionen einfach durch. Die Gewißheit schöpften sie aus der inneren Berufung. So kam es auch zu Rivalitäten zwischen Propheten und solchen, die es werden wollten. Durch getarnte Verbannung entledigte sich Jan van Leyden der Konkurrenz<sup>100</sup>.

Abgesehen davon, daß die Schweizer Brüder die institutionalisierten Propheten nicht kannten, sind die Parallelen offensichtlich: Die frühen schweizerischen Täufer leiteten ihre Sendung ebenfalls von der inneren Berufung ab<sup>101</sup>. Aber schon im März 1525 wurden die Zollikoner Täufer aufgefordert, nach dem Gemeindegebet zur Wahl zu schreiten<sup>102</sup>. Auch das Schleithheimer Bekenntnis hielt an der Wahl der Führer fest, und in den Berner Täufergesprächen von 1532 und 1538 sagten die Brüder ausdrücklich, bei ihnen sei die Wahl gültig, wenn die Ältesten die Hand auflegten (1.Tim.4, 14), die freie Einsetzung also durch bestehende Führer erfolgt sei (Tit.1, 5)<sup>103</sup>. Dabei kam zu diesem Zeitpunkt auch in der Schweiz der Gemeinde bloß noch die Aufgabe zu, durch Beten Gott um den Segen zu flehen<sup>104</sup>.

Streng waren die *Ämter* voneinander *geschieden*. So trennten die Schweizer Brüder zum Beispiel säuberlich zwischen Predigern und solchen, die bloß die Bibel vorlesen durften, den sogenannten Lesern. Eine ganze Reihe von Emmentaler Täufers erklärte im Gespräch von 1538, sie hätten nur gelesen, nicht aber gelehrt<sup>105</sup>. Merkwürdig mutet allerdings an, daß es einen Prediger gab, der nicht lesen konnte<sup>106</sup>; denn dies wirft einiges Licht auf seine Predigt, die wohl sehr von der bloßen Inspiration geleitet war.

Ähnlich säuberliche Trennungen finden sich auch in Münster. Offensichtlich gab es anfangs Streit, ob einfach jedermann frei taufen dürfe

---

<sup>99</sup> Kerssenbroch, S. 558. Gresbeck, S.180, 182. Niesert I, S. 49, 53.

<sup>100</sup> Schon Jan van Leyden aber wurde durch ein modifiziertes Wahlverfahren ernannt. Niesert I, S.120.

<sup>101</sup> Früheste Beispiele von subjektivem Sendungsbewußtsein gegen die Pfründenordnung siehe im Aufsatz von J. F. Gerhard Goeters, Die Vorgeschichte des Täuferturns in Zürich, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift für Ernst Bizer, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 247 ff. Wolfgang Schäufele, Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer, Neukirchen-Vluyn 1966, S.117 f. QGTS I, S. 43<sup>23-24</sup>, 45<sup>18</sup>, 49<sup>26-28</sup>, 94<sup>21-24</sup>.

<sup>102</sup> QGTS I, S. 70<sup>4-6</sup>. Wolfgang Schäufele, a.a.O. Anm.101, S.123.

<sup>103</sup> Zofinger Gespräch 1532, S.113 v.

<sup>104</sup> Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 65.

<sup>105</sup> Staatsarchiv Bern, UP 80, Nachschrift Glaner, S. 62; UP 80bis, S.102.

<sup>106</sup> Ein anderes Beispiel Konrad Winkler aus Waßberg, QGTS I, S.175<sup>15</sup>.

oder ob dies Sache der Prädikanten sei<sup>107</sup>. Man entschied sich für die zweite Lösung. So wurden die Aufgaben getrennt. Weil die Prädikanten tauften und über jede Taufe Buch führten, waren sich auch die Münsterer (wie die Schweizer) über die feste Taufsukzession im klaren<sup>108</sup>. Die münsterischen Täuferprädikanten waren auch im Umgang mit der Bibel geschult. Wenn die Ältesten oder später der König Neuerungen planten, ließen sie sich von den bibelkundigen Predigern beraten<sup>109</sup>, und selbst der Prophet Jan van Leyden gab seine Visionen, die er zum Teil in malerischer Verzückung erhielt, an die Prädikanten zur Prüfung weiter<sup>110</sup>. Auf Widerspruch konnte Jan allerdings äußerst heftig und jähzornig reagieren<sup>111</sup>.

Wir wiesen schon da und dort auf *Visionen und Verzückungen* hin. Die Unterschiede zwischen Schweizern und Münsterern sind in diesem Punkte sehr groß. Gleichwohl gibt es einige Parallelen. Bekannt ist die Szene, wo Knipperdollink mit einigen Anhängern lärmend durch die Straßen zog und rief: «Tut Buße, tut Buße; denn es gibt nur noch eine kurze Zeit der Barmherzigkeit; die Axt ist an die Wurzel des Baumes gelegt<sup>112</sup>.» Dieses gräßliche Rufen vorwiegend in der Nacht hatte die Bürger bewegt; auf den Gedanken des drohenden Endgerichtes sprachen sie an. Ganz abgesehen davon, daß Mahnungen zur Buße überall zum selbstverständlichen Inhalt täuferischer Predigt gehörten, finden sich in diesem Vofall noch besondere Parallelen zu Zürich, wo ja die Zollikoner Täufer im Juni 1525 in die Stadt kamen und, in Anlehnung an Jes. 3, 24 und Jer. 13, 27 sich mit Stricken und Weiden umgürteten und das Wehe vor dem Endgericht ausriefen<sup>113</sup>. Sonst aber gibt es kaum Stellen, die

<sup>107</sup> Niesert I, S. 110.

<sup>108</sup> Niesert I, S. 48.

<sup>109</sup> Niesert I, S. 180f. Als man Knechte in Sold nehmen wollte, sah man in der Bibel nach, und die Prädikanten sagten nein. Dagegen war es gestattet, Überläufer aufzunehmen.

<sup>110</sup> Niesert I, S. 191, 177, 179. Zur Trennung von Propheten und Prädikanten Niesert I, S. 164f.

<sup>111</sup> Als ihm die Prädikanten einmal widersprachen, warf er seinen Wolfspelz auf den Boden, zum Zeichen, es sei Gottes Befehl. So setzte er sich mit seiner charismatischen Prophetenfunktion auch gegen Prädikanten und Bibel durch (Niesert I, S. 191). Für das Amt des Propheten kam nicht einfach jeder in Frage, der Gesichte hatte (Niesert I, S. 53). Die eigentlichen Kriterien sind uns nicht klar. Wahrscheinlich mußte der Prophet das Volk einfach mit seinen Visionen packen können. Als es auf diese Weise für Jan van Leyden Prophetenkonkurrenz gab, warf er die andern als Missionare aus der Stadt mit dem Auftrag, das Land zu bekehren. Die meisten wurden von den belagernden Truppen aufgegriffen, und Jans Stellung in der Stadt war forthin kaum mehr gefährdet.

<sup>112</sup> ZGA, Bd. 27, 1867, S. 259. Gresbeck, S. 5f.

<sup>113</sup> Z VI/1, 43. QGTS I, S. 81<sub>14-21</sub>.

bei den Schweizer Brüdern die Vorstellung vom unmittelbaren Endgericht belegen könnten. Doch bloße Ekstase gab es in der Schweiz wie in Münster. Genauso wie man in der genannten Stadt glaubte, in ekstatischen Verkrampfungen lasse der Teufel den Körper fahren und ins Reine übertreten (natürlich in Anlehnung an die Heilungen in der Bibel)<sup>114</sup>, so gab es parallele Fälle auch im zürcherischen Unterland, wo beim Taufvorgang geradezu pathologische Ekstasen nachweisbar sind<sup>115</sup>.

Was aber in der Schweiz eindeutig fehlte, war die Institutionalisierung eines besonderen Prophetenamtes. Diese Einrichtung in Münster erklärt sich aus der Theologie Melchior Hofmanns heraus. Die Bibel, so sagte dieser, drücke sich in Figuren aus. Diese müßten sinnvoll auf die Gegenwart übertragen werden. Durch die Wechselwirkung von Heiligem Geist und Bibelwort komme es so zu einer Erklärung der Gegenwart. Bibelauslegung war nach Hofmanns Meinung deshalb immer prophetische Analyse der Gegenwart und Zukunftsvision. Solche Ausblicke aber kann und darf nur der vom Geist erweckte Prophet geben. Mit diesem Amt gelangt das Visionäre also zur festen Institution<sup>116</sup>. In der Schweiz lehnten die Täufer Melchior Hoffmann ab<sup>117</sup> und brauchten deshalb auch kein entsprechendes Prophetenamt.

## V

Es kam in diesem Aufsatz zum Ausdruck, daß die Täuferforschung sich nicht darauf konzentrieren darf, die einzelnen Richtungen isoliert zu behandeln. Auch wo dogmatisch enorme Differenzen vorhanden waren, konnten in der Gemeindestruktur verblüffende Parallelen bestehen. Möglicherweise gelangt man auf dem vorhin skizzierten Weg zu gewissen verbindlichen Aussagen über die gesamte Täuferbewegung. Solche Aussagen fehlen heute.

Es war keineswegs die Absicht, mit unseren Ausführungen in die Dis-

<sup>114</sup> Joseph Niesert, *Münsterische Urkundensammlung*, Bd. IV, Coesfeld 1829, S. 219. Ekstase etwa bei Gresbeck, S. 25.

<sup>115</sup> QGTS I, S. 161<sub>6-14</sub>. Auch in der Schweiz kamen anderweitige Ekstasen vor: Johannes Keßler, *Sabbata*, hg. von Emil Egli und Rudolf Schoch, St. Gallen 1902, S. 157<sub>41f</sub>. Vadian, *Deutsche Historische Schriften*, Bd. 2, S. 405<sub>10</sub>. Hermann Miles, *Chronik*, in: *Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte*, hg. vom Historischen Verein in St. Gallen, Bd. 28, St. Gallen 1902, S. 334. Fridolin Sicher, *Chronik*, in: *Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte*, hg. vom Historischen Verein in St. Gallen, St. Gallen 1885, S. 191. Auch Blaurock scheint Visionen gehabt zu haben. QGTS I, S. 125<sub>6</sub>.

<sup>116</sup> ZGA, Bd. 27, 1867, S. 261. Peter Kawerau, *Melchior Hoffmann als religiöser Denker*, Harlem 1954.

<sup>117</sup> Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 59.

kussion, woher das Täuferium stamme, einzugreifen. Ob die Schweiz oder ein anderer Teil Europas als Ursprungsland in Frage komme, hängt doch in erster Linie davon ab, was man unter den entscheidenden Merkmalen des Täuferiums verstehen will. Wir konnten erstaunliche Parallelen zwischen Münster und der Schweiz finden. Indessen hatte dies nicht die Meinung, daß solche Verwandtschaft auf direkter Abhängigkeit beruhen müsse. (Die Taufzeremonien entwickelten sich allerdings schwerlich unabhängig voneinander. Die genaue Erforschung der Straßburger Archivbestände mag hier noch unmittelbare Verbindungslinien aufdecken. Möglicherweise entstanden gewisse Parallelen, weil sich die melchiorische Richtung auf eine frühere Täuferkirche aufpflanzte.) Im ganzen jedoch konnten die gemeinsamen Phänomene durchaus unabhängig voneinander entstehen, wenn man sich bemühte, die Gemeinde nach dem Vorbild der biblischen Urkirche zu organisieren. Gewisse Formen waren ja vom Neuen Testament her gegeben. In diesem Sinne gehörten unsere *beiden* Täuferrichtungen zu den selbständigen Bestrebungen des «Christianismus renascens», wobei wir allerdings den Begriff von seiner humanistischen Herkunft abtrennen.

Beide Täuferkirchen suchten sich von der bösen Welt zu trennen. Welt war zum vorneherein Sünde; denn ihre Gewohnheiten widersprachen den Normen christlichen Lebens. Damit aber einigt ein Wesenszug die beiden Richtungen, der keineswegs bloß täuferisch ist; denn der fundamentale Gegensatz von Auserwählten und Bösen findet sich bei allen Ketzerbewegungen des Mittelalters. Bei den Täufern war es vor allem Lebenserfahrung, bei den Katharern zudem manichäisch untermauerte Lehre. Bei der Böhmisches Bruderunität des 15. Jahrhunderts lag zwar ein anderer dogmatischer Ansatz vor als bei den Katharern, doch die Trennung von der Welt war ebenfalls ein wesentlicher Zug. Überhaupt standen sich Böhmisches Brüder und Täufer in vielem recht nahe. Alle diese Gruppen sahen zum Teil die gleiche Trennungslinie gegenüber der Welt: das Verbot des Eides, Armut und vorbildlicher Lebenswandel der Priester usw. Münsterer und Katharer argwöhnten, das Weib stehe im Dienste des Teufels. Katharer und Böhmisches Brüder trennten sogar nochmals innerhalb der Gemeinde: Es gab Fortgeschrittene und Vollkommene. Diese Differenzierung kannten die Täufer nicht.

In gewissem Sinne setzte das Täuferium also doch eine Strömung der mittelalterlichen Entwicklung fort. Dabei meinen wir keineswegs, wie seinerzeit Ludwig Keller, es handle sich um eine personelle Kontinuität, doch die Konstanz einer gewissen Lebenshaltung gegenüber der Welt dürfte dennoch erwiesen sein. In diesem Sinne ist auch das Kulturgemälde der Vorgeschichte der Reformation zu ergänzen, wie es unter

anderem Willy Andreas gezeichnet hat. Das Bedürfnis, sich von der bösen Welt zu trennen, ging offensichtlich tiefer und verteilte sich über weitere Räume, als es die geographische Verbreitung der Brüder vom Gemeinsamen Leben vermuten ließe.

Die schweizerische und die münsterische Richtung der Täufer sind aber keineswegs *bloß* im Lichte der erwähnten spätmittelalterlichen Bewegung zu sehen. Vergleicht man die Erscheinungsformen ihres Gemeindelebens mit Kult und Hierarchie der Katharer, so erkennt man, daß auch die heuteskizzierten Extremformen des Täufern ohne Reformation undenkbar gewesen wären. Ich weise nur auf die Radikalität des Biblizismus für die Gemeindeorganisation hin. Es würde jedoch unsern Rahmen sprengen, wollten wir auf den Unterschieden zu den Katharern insistieren.

Ernst Troeltschs Untersuchungen über die Soziallehren christlicher Kirchen und Gruppen dienen unter anderem auch der Täuferforschung als wertvolle Anregung. Bis in die neueste Zeit wurden seine Hypothesen in zustimmendem Sinne weiterinterpretiert. Troeltsch war überzeugt, daß sich von verschiedenen theologischen Ausgangsstellungen her auch verschiedene Kirchenbegriffe entwickelten. Diese führten aber nach seiner Ansicht zu unterschiedlichen sozialen Ausprägungen der einzelnen Kirchen. Ansatzpunkte, um die Nebenströmungen der Reformation zu verstehen, waren für Troeltsch Begriffe wie Spiritualismus und Biblizismus. Der Spiritualist zeige eine geringere Neigung zur engen kirchlichen Bindung als der Biblizist. Auch wenn Troeltsch mit der Einordnung der Münsterer vorsichtig war, so neigte er doch eher dazu, sie in den spiritualistisch-schwärmerischen Bereich zu verlegen. Unser Aufsatz wollte darauf hinweisen, daß diese Klassierung von Troeltsch fragwürdig ist. Man kann kaum so undifferenziert von Biblizisten und Spiritualisten sprechen; auch Zwingli zeigte neben allem Biblizismus spiritualistische Züge, und die münsterischen Täufer strebten in ihrer Gemeinschaft nach strenger Erfüllung biblischer Normen, obgleich sie für ungebundene Inspirationen des Heiligen Geistes empfänglich waren.

Daß die theologischen Grundfragen auch zu besonderen Ausprägungen der Gemeindeformen führen, ist sicher richtig, doch wird es gefährlich, bloß von undifferenzierten Abstraktionen auszugehen, wie Troeltsch es tat. Der andere Weg, der von den alltäglichen Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens ausgeht, ist sicher ebenso wichtig. Er wird heute auch von mehreren Religionssociologen beschritten. Daß sich mit dieser Methode Ergebnisse erzielen lassen, die verborgen bleiben, wenn man sich bloß am theologischen Lehrgebäude orientiert, wollte dieser Aufsatz zeigen.

Dr. Martin Haas, Römerstrasse 116, 8404 Winterthur